



## Le Deutéro-Isaïe : de la multiplicité des genres littéraires à l'unité d'un discours

Paul-Henri Plamondon

Volume 39, numéro 2, juin 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400028ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400028ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Plamondon, P.-H. (1983). Le Deutéro-Isaïe : de la multiplicité des genres littéraires à l'unité d'un discours. *Laval théologique et philosophique*, 39(2), 171–193. <https://doi.org/10.7202/400028ar>

# LE DEUTÉRO-ISAÏE : DE LA MULTIPLICITÉ DES GENRES LITTÉRAIRES À L'UNITÉ D'UN DISCOURS

Paul-Henri PLAMONDON

*RÉSUMÉ.* — Une revue rapide des études majeures sur le Deutéro-Isaïe manifeste bien que la critique reste partagée entre deux tendances difficilement conciliables : d'un côté, certains défendent l'unité du corpus deutéro-isaïen, tandis que de l'autre, un intérêt trop exclusif pour les genres littéraires conduit à son morcellement.

*Pour résoudre le dilemme, le problème méthodologique doit être soumis à la question de l'intentionnalité de l'auteur, du but pratique que poursuit le prophète et qui commande l'organisation de son discours.*

*Loin de constituer une collection d'unités originellement indépendantes, le livre du Deutéro-Isaïe se révèle être un discours dramatique unique, continu et bien structuré, sous la forme d'un dialogue en quatre étapes marquées par une progression qui affecte non seulement les idées développées, mais les interlocuteurs en présence et la facture même du discours.*

---

LE DEUTÉRO-ISAÏE a certes connu un renouveau de faveur auprès des exégètes, avec l'instauration d'un dialogue stimulant entre J. Muilenburg et C. Westermann. Les publications majeures des dix dernières années n'ont cependant pas réussi à dissiper un profond malaise, qui laisse deviner l'impasse dans laquelle s'est engagée la recherche, en manifestant un intérêt trop exclusif pour les genres littéraires.

Pour en sortir, de toutes nouvelles voies ont bien été proposées, celle de la symbolique par R. Lack<sup>1</sup>, ou l'hypothèse cultuelle de J. M. Vincent<sup>2</sup>, mais chaque hypothèse innovatrice ne convainc que son auteur et contribue à renforcer l'impression qu'aucun consensus n'est en vue, comme l'affirme, on ne peut plus clairement, C. Stuhlmüller, dans un article récent<sup>3</sup>.

Si, pour la plupart, les auteurs actuels s'entendent pour proclamer avec vigueur qu'il n'est plus possible d'ignorer de façon systématique les données de l'école des formes, très peu toutefois osent encore refuser au Deutéro-Isaïe une certaine unité du discours, qu'on s'épuise, depuis quelques années, à rechercher au niveau d'une structure d'ensemble imputable à un rédacteur : ne prend-on pas trop facilement pour acquis que le Deutéro-Isaïe est avant tout une collection d'unités littéraires plus ou moins développées, originellement indépendantes ? Collection, ou discours unique continu ? La question est loin d'être tranchée.

Tout récemment, dans un article portant sur la signification de la place qu'occupe la racine hébraïque *yš'* chez le Deutéro-Isaïe<sup>4</sup>, nous proposons nous-même une structure littéraire du discours, qui impliquait la reconnaissance d'une unité d'ordre littéraire et théologique. Nous y reprenions à notre compte l'hypothèse de E. J. Kissane sur les doxologies d'Is. 40-55<sup>5</sup>, et nous y présentions le Deutéro-Isaïe comme un discours dramatique continu, développant un unique mouvement en quatre étapes, chaque étape coïncidant d'ailleurs avec l'un des quatre discours que conclut une doxologie.

Nous voudrions aujourd'hui, après un bref rappel de l'état de la question, établir le principe méthodologique qui guidait notre recherche, et illustrer de quelle manière, à partir de ce principe, pourrait être démontrée l'unité littéraire et théologique du Deutéro-Isaïe.

- 
1. R. LACK, *La symbolique du livre d'Isaïe : Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration*, AnBibl, 59, Rome, 1973.
  2. J. M. VINCENT, *Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja, Kap. 40-55*, Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie, 5, 1977.
  3. C. STUHLMEÜLLER, « Deutero-Isaiah : Major Transitions in the Prophet's Theology and in Contemporary Scholarship », *CBQ*, 42, 1 (January 1980), 1-29. L'auteur introduit son article par les propos suivants : « EACH MAJOR study on Deutero-Isaiah (Dt-Isa) throws new light on the structure, formation and theology of Isaiah 40-55. Yet we are left just as much confused, or in some cases all the more entrenched in our conviction, that there is no way of arriving at any agreement about the number of units or poems in Dt-Isa, about the integral relationship of these units, about the interconnection of the 'ebed yahweh songs with the Book of Consolation, about the person who edited the final work, be that Dt-Isa or a disciple. »
  4. P.-H. PLAMONDON, « Sur le chemin du salut avec le II<sup>e</sup> Isaïe », *NRT* 104, 2 (mars-avril 1982), 241-266.
  5. E. J. KISSANE, *The Book of Isaiah : Translated from a Critically Revised Hebrew Text with Commentary*, II (XL-LXVI), Dublin, 1943. Kissane avait remarqué le caractère conclusif de trois hymnes, ou doxologies (42, 10-12 ; 44,23 ; 49,13), qui, avec trois sommaires du message prophétique (48,20-21 ; 52,9-11 ; 62,10-12) et trois oracles conclusifs (46,12-13 ; 56,1-2 ; 59,20-21), pouvaient servir à découper Is. 40-66 en dix sections, composées chacune de trois poèmes. On retrouvera le schéma de sa structure littéraire aux pages XXXII et XXXIII de son commentaire.

A. UN DISCOURS DÉCOMPOSÉ<sup>6</sup>*Les pionniers*

En marquant la coupure entre les ch. 40-55 et 56-66 d'Isaïe, B. Duhm<sup>7</sup> devait accréditer la thèse de l'unité du Deutéro-Isaïe, qu'on regarderait ensuite comme un *livre*, dont le prophète anonyme de la fin de l'Exil serait lui-même l'auteur, à l'exclusion de quelques ajouts postérieurs, notamment les « chants du Serviteur ». Mais en appliquant au Deutéro-Isaïe les principes méthodologiques énoncés par H. Gunkel<sup>8</sup>, H. Gressmann<sup>9</sup> allait, quelques années plus tard, engager les chercheurs sur la voie qui deviendrait celle de l'école des formes.

Gunkel avait en effet, très fortement insisté sur la nécessité d'une étude minutieuse des caractéristiques et de l'histoire des formes, ou genres littéraires, qui avaient servi de mode d'expression à la prédication prophétique. Avec Gunkel, et contre K. Budde<sup>10</sup>, qui venait de réaffirmer énergiquement l'unité de l'écrit comme livre (*Buchseinheit*), Gressmann faisait remarquer que la prédication des prophètes préexiliques nous était parvenue sous la forme de courts développements, et qu'une unité littéraire de seize chapitres serait vraiment exceptionnelle. Il fallait plutôt rejeter l'idée d'un livre, ou d'un tout, comme unité de lecture ; à partir principalement de formules introductives et conclusives, l'auteur reconstituait 49 petites unités littéraires distinctes.

Pour la première fois, le Deutéro-Isaïe n'était plus considéré comme un ensemble construit à partir d'un plan défini, mais comme une collection de petites unités, originellement indépendantes, qui révélaient l'utilisation des genres prophétiques traditionnels : « promesses » (*Verheissungen*), « menaces » (*Drohungen*) et « exhortations » (*Mahnworte*), et de genres non prophétiques, l'hymne par exemple. Gressmann soulignait de plus que le prophète n'avait pas employé ces genres littéraires sans les modifier, au point de conclure que la dissolution des genres traditionnels commençait avec lui<sup>11</sup>.

6. En plus de l'article de C. WESTERMANN, « Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas. Forschung am Alten Testament », *TB* 20, 1964, 92-170, où l'auteur discute, principalement dans la première partie (92-117), les positions de ses prédécesseurs, quatre commentaires récents offrent une synthèse critique de l'état de la question : A. SCHOORS, *I am God your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL-LV, Suppl. VT* 24, 1973, 1-31 ; H. C. SPYKERBOER, *The Structure and Composition of Deutero-Isaiah, with Special Reference to the Polemics against Idolatry*, Leek-Groningen, 1976, 1-29 ; R. F. MELUGIN, *The Formation of Isaiah 40-55*, *BZAW* 141, 1976, 1-10 ; Y. GITAY, *Prophecy and Persuasion. A Study of Isaiah 40-48*, *Forum Theologiae Linguisticae* 14, *Linguistica Biblica* Bonn, 1981, 5-33.

7. B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, Göttingen, 1892.

8. H. GUNKEL, « Die israelitische Literatur », *Die orientalischen Literaturen*, Leipzig, 1906, 52.

9. H. GRESSMANN, « Die literarische Analyse Deuterocesajas », *ZAW* 34, 1914, 254-297.

10. K. BUDDE, *Das Buch Jesaja Kap. 40-66*, Tübingen, 1909, 609-71. Budde divisait le Deutéro-Isaïe en six parties : une introduction (40-41), quatre sections principales (42 - 44,23 ; 44,24 - 48 ; 49 - 51,8 ; 51,9 - 53) et une conclusion (54-55). Selon lui, chaque partie avait circulé indépendamment des autres, ce qui pouvait expliquer les répétitions et les chevauchements qu'on y avait relevés, de même que l'absence de liens rigoureux entre ces différentes parties.

11. « Die literarische Analyse... », 295.

L. Köhler<sup>12</sup> et S. Mowinckel<sup>13</sup> allaient suivre les brisées de Gressmann. Les conclusions auxquelles parvient d'abord Köhler, restent sensiblement les mêmes que celles de Gressmann, à part un découpage plus accentué du texte (70 unités), l'identification de genres littéraires assez différents : « Prädication », « Botenspruch » et « Streitgespräch », et l'explication des modifications apportées aux genres traditionnels par la référence à un procédé imitatif, les genres traditionnels n'ayant servi que de matière première sur laquelle le prophète aurait exercé son art poétique.

Quant à Mowinckel, même s'il nie toute progression de la pensée de l'auteur à l'intérieur de la collection de 42 unités littéraires originellement indépendantes, il reconnaît cependant, en s'appuyant sur la présence de mots-crochets et sur des ressemblances thématiques, un certain mode d'organisation des unités, qui n'est toutefois d'aucune utilité pour la compréhension du message deutéro-isaïen. Tout au plus, un rédacteur aurait-il pu suivre un plan quelconque, ou regrouper les petites unités en respectant certaines règles de composition.

C'est sur ce point précis que K. Elliger<sup>14</sup> allait contester les conclusions de Mowinckel. Pour Elliger, même si le Deutéro-Isaïe reste une collection d'unités originellement indépendantes, l'arrangement de ces unités par le rédacteur, un disciple du prophète, qu'il identifiait au Trito-Isaïe, est par contre signifiant sur le plan théologique. Ce disciple aurait agencé les petites unités de son maître, à partir de leur contenu, au besoin en les retouchant lui-même, de telle façon que la collection manifeste une continuité de pensée. Le Trito-Isaïe aurait ainsi construit des groupes d'unités, incluant souvent plus d'une unité littéraire, qui deviennent un message. Et si la collection ne forme pas un seul grand ensemble, il est néanmoins possible d'identifier certaines sections plus développées, qui n'ont toutefois pas été reliées les unes aux autres<sup>15</sup>.

Depuis Gressmann, les auteurs faisaient figure de pionniers et tentaient d'imposer une méthode qui se cherchait encore ; J. Begrich<sup>16</sup> eut le mérite de renforcer l'autorité que la méthode connaissait déjà, en reprenant les travaux de ses prédécesseurs, et en redéfinissant, avec beaucoup plus de précision, les genres littéraires du Deutéro-Isaïe.

Convaincu que l'Exil avait rendu toute prédication orale impossible, Begrich admettait, avec Köhler, que les unités littéraires d'Is. 40-55 constituaient des imitations de genres oraux. L'emploi de genres non prophétiques ne suggérait-il pas d'ailleurs un tel procédé imitatif ? Cependant, il refusait de conclure avec Gressmann, à la dissolution des genres traditionnels. On n'avait pas su, selon lui, définir correctement les genres littéraires. Ainsi, dans la mesure où ils avaient été établis avec

12. L. KÖHLER, *Deuterijosaja stilkritisch untersucht*, BZAW 37, 1923.

13. S. MOWINCKEL, « Die Komposition des deuterijosajanischen Buches », ZAW 49, 1931, 87-112 ; 242-260.

14. K. ELLIGER, *Deuterijosaja in seinem Verhältnis zu Tritijosaja*, BWANT 63, Stuttgart, 1933. Voir spécialement 219-272.

15. 40,1-11 ; 40,12 - 42,9 ; 42,10 - 44,23 ; 44,24 - 47,15 ; 48,1 - 52,12.

16. J. BEGRICH, « Das priesterliche Heilsorakel », ZAW 52, 1934, 81-92 ; *Studien zu Deuterijosaja*, BWANT 77, 1938.

précision, ces genres s'avéraient utilisés par le prophète avec beaucoup plus d'exactitude qu'on ne l'avait généralement supposé.

Dans l'ensemble, les études ultérieures de l'école des formes adoptèrent rapidement les genres littéraires de Begrich (oracle de salut, procès, débat) et reconnurent qu'il avait su poser clairement la question méthodologique, en rappelant, d'une part, la nécessité d'identifier correctement les unités littéraires, et, d'autre part, l'obligation tout aussi impérieuse de déterminer avec précision le genre littéraire de chacune de ces unités.

L'influence de Begrich fut considérable, et son analyse des genres littéraires fit époque. Une dépendance étroite est évidente, par exemple, chez H. E. von Waldow<sup>17</sup>, même si ce dernier rejette l'idée que les unités littéraires de la collection soient des imitations de genres oraux. Pour von Waldow, le Deutéro-Isaïe est un prophète cultuel, qui aurait prononcé des « oracles de salut », dans le cadre de rassemblements liturgiques du genre « lamentation », et qui aurait dû ensuite défendre son message de salut, auprès d'exilés déçus, au moyen de genres comme les « procès » et les « débats » ; ces deux derniers genres se trouvent donc reliés aux oracles de salut, même s'ils n'appartiennent pas comme tels au culte, et, avec eux, se retrouvent par le fait même, dans leur cadre primitif.

Les études de l'école des formes ne recevaient pourtant pas le même accueil partout, notamment dans le monde anglophone. Mais, pour incisive qu'elle fût, la critique de S. Smith<sup>18</sup> avait eu, malgré tout, peu d'impact, parce que jugée trop catégorique et trop superficielle, d'autant plus que son auteur n'offrait aucune alternative valable aux yeux des disciples de Begrich. Même le commentaire de E. J. Kissane était resté pour ainsi dire sans écho. À l'enthousiasme des uns s'opposait l'indifférence des autres, jusqu'à la parution du commentaire de J. Muilenburg<sup>19</sup> qui, tout en reconnaissant la valeur indéniable des études de l'école des formes, n'en stigmatisait pas moins la pratique d'une fragmentation abusive du texte.

### *Muilenburg*

Ayant cité la conclusion de Gressmann sur la dissolution des genres traditionnels, Muilenburg ajoutait que le Deutéro-Isaïe devait être resitué dans le contexte de la révolution littéraire qui eut lieu à la fin du VII<sup>e</sup> siècle en Israël, et probablement dans tout le Moyen-Orient. Cette révolution avait eu pour conséquence la désintégration des genres oraux traditionnels, donnant ainsi à un auteur la possibilité d'utiliser ces genres conventionnels, de les fusionner ou de les modifier en toute liberté, pour les soumettre au dessein qu'il poursuivait<sup>20</sup>.

On pouvait, bien sûr, retracer ces genres conventionnels, ou plutôt ce qui en restait après les modifications et les fusions auxquelles ils avaient été soumis, pour

17. H. E. VON WALDOW, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja*, diss. Bonn, 1953.

18. S. SMITH, *Isaiah Chapters XL-LV: Literary Criticism and History*, Schweich Lectures, 1940.

19. J. MUILENBURG, *The Book of Isaiah, Chapters 40-66*, The Interpreter's Bible V, 1956, 381-773.

20. *The Book of Isaiah*, 385.

former des compositions plus complexes ; mais ces restes ne pouvaient plus servir de base à la définition des unités littéraires.

Dans le cas précis du Deutéro-Isaïe, le prophète aurait ainsi construit des poèmes regroupant un certain nombre de strophes que l'analyse stylistique permettait de reconnaître, pour former une suite presque continue de 21 poèmes, chacun composé d'environ six strophes. Muilenburg affirmait ainsi l'existence d'une structure d'ensemble qu'il voulait marquée par la persistance de thèmes majeurs et une continuité de la pensée de l'auteur.

Dans un article consacré tout spécialement à la méthode mise au point par les chercheurs de l'école des formes<sup>21</sup>, Muilenburg, qui se réclamait toutefois de la même école, allait pousser beaucoup plus loin sa réflexion méthodologique, pour amener le correctif d'une analyse complémentaire, qu'il qualifiait de « critique rhétorique ».

Il ne s'agissait pas, répétait Muilenburg, de nier la valeur de la méthode, mais de reconnaître ses faiblesses et ses limites. De par sa nature même en effet, la méthode de l'école des formes n'attachait pas suffisamment d'importance à ce qui fait l'unicité d'une péricope, et son irréductibilité, parce que trop exclusivement déterminée à y retracer les éléments communs du modèle structural défini au préalable, en dehors de la péricope elle-même. La forme et le contenu d'une péricope, ou d'une unité littéraire, constituant un tout indissociable, il ne pouvait être question d'étudier une forme littéraire en soi, indépendamment de son contenu, et sans tenir compte du caractère unique et non renouvelable (« *unrepeatable* ») que l'union de la forme et du contenu confère à une unité littéraire<sup>22</sup>.

Il ne suffisait donc pas d'identifier un genre littéraire (*Gattung*) ; il fallait aussi rechercher comment ce genre littéraire était entré dans la composition d'une unité littéraire plus complexe. Comprendre la nature de la composition littéraire d'Israël, par la définition des modèles structuraux existants, et la détection des nombreux procédés de composition, au moyen desquels un tout unifié avait été produit, voilà comment Muilenburg décrivait la tâche de « critique rhétorique » qu'il proposait au chercheur.

C. R. North<sup>23</sup> en vint à conclure que la vérité sur le Deutéro-Isaïe se situait quelque part, peu importe où, entre la position de Muilenburg précisément, et celle de l'école des formes. S'il fallait, selon lui, pour pénétrer la théologie du prophète, choisir entre l'hypothèse d'un tout passablement bien structuré, et celle d'une collection de petites unités liées entre elles par des procédés purement mécaniques, il faudrait sans hésitation opter pour la première. Face à ce même problème, l'attitude de C. Westermann<sup>24</sup> fut beaucoup plus nuancée.

---

21. J. MUILENBURG, « Form Criticism and Beyond », *JBL* 88, 1969, 1-18.

22. « Form Criticism and Beyond », 5-7.

23. C. R. NORTH, *The Second Isaiah, Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, Oxford, 1964.

24. C. WESTERMANN, « Das Heilswort bei Deuterjesaja », *EvTh* 24, 1964, 355-373 ; « Sprache und Struktur der Prophetie Deuterjesaja », *TB* 20, 1964, 92-170 ; *Das Buch Jesaja, Kap. 40-66*, Das Alte Testament Deutsch 19, Göttingen, 1966.

*Westermann*

Tout en admettant sans ambages que la recherche rencontrait un problème méthodologique sérieux, et que Muilenburg avait raison d'affirmer que là où beaucoup ne voyaient que de petites unités indépendantes, il y avait en fait des poèmes plus complexes, regroupant plusieurs genres littéraires, et non réductibles à un seul, il reprochait cependant à Muilenburg d'avoir minimisé l'importance des genres littéraires traditionnels, au profit d'une prétendue structure d'ensemble qu'il n'avait pas démontrée et qu'il déduisait beaucoup plus de réflexions théologiques que d'éléments de critique littéraire.

Toute étude de la structure littéraire du Deutéro-Isaïe doit, selon lui, trancher en premier lieu une question fondamentale : la forme du discours du prophète est-elle tributaire de son seul génie créateur, ou s'appuie-t-elle également sur des formes ou genres qui existaient bien avant l'activité du prophète ? En d'autres termes, peut-on parler de genres « pré-littéraires », c'est-à-dire des genres déjà bien définis avant même qu'ils reçoivent une forme écrite ? Bien enracinés dans la vie de la communauté et familiers aux auditeurs du prophète, ces genres auraient pu lui servir à présenter son message <sup>25</sup>.

Ces genres existent bel et bien, conclut Westermann. La comparaison avec les prophètes préexiliques le prouve, et les études de l'école des formes les ont clairement définis. Bien plus, l'analyse du Deutéro-Isaïe démontre qu'il emploie ceux qui s'avèrent les plus traditionnels, ceux qui sont reliés au culte tout spécialement. On ne peut donc faire abstraction de ces genres « pré-littéraires » que le prophète utilise pour renforcer son message. En effet, puisque ses auditeurs étaient déjà familiers avec ces genres, grâce auxquels, dans le passé, ils étaient entrés en dialogue avec Dieu, l'emploi de ces mêmes genres permettait au prophète d'établir avec son auditoire, une sorte de connivence qui favorisait un accueil de sa prédication comme Parole de Dieu. La conclusion s'impose : l'étude du Deutéro-Isaïe doit obligatoirement débiter par une analyse des genres littéraires.

La forme d'une unité littéraire est déjà, comme on le voit pour Westermann, porteuse de sens, avant même que soient envisagés son contenu et son mode de composition.

Les travaux de Westermann furent très favorablement reçus par la critique ; on y vit une synthèse valable des deux méthodes qui prévalaient jusque-là, celle de l'école des formes, et celle de Muilenburg. Car si Westermann revendiquait la légitimité de l'étude des genres littéraires comme point de départ de la recherche sur le Deutéro-Isaïe, il reconnaissait que ces genres étaient entrés dans la composition d'unités littéraires plus vastes, pour former, non pas une collection de petites unités indépendantes, mais un ensemble assez bien structuré.

C'était la première fois qu'une étude des genres littéraires ne conduisait pas à une atomisation du texte deutéro-isaïen. Assez prometteuse à première vue, cette nouvelle voie semblait offrir une possibilité d'échapper enfin au dilemme : d'un côté,

25. «Sprache und Struktur...», 92-93.



les critiques des genres littéraires, qui regardaient le Deutéro-Isaïe comme une collection d'unités originellement indépendantes, de l'autre, leurs adversaires, qui défendaient l'unité théologique et littéraire du texte. Il n'en fut rien cependant.

### *Derniers développements*

Sans parler des commentaires « théologiques » de J. D. Smart<sup>26</sup> et de G. A. F. Knight<sup>27</sup> qui, très sévères à l'endroit de l'école des formes, ne s'embarrassaient guère de considérations sur la structure et la composition littéraires du Deutéro-Isaïe, certains parmi ceux qui tinrent compte des travaux de Muilenburg et de Westermann, J. L. McKenzie<sup>28</sup> par exemple, n'ajoutèrent rien de neuf, et d'autres, comme P. E. Bonnard<sup>29</sup>, et surtout H. C. Spykerboer<sup>30</sup>, arrivèrent à des conclusions telles qu'au lieu d'éclaircir la situation, ils la compliquèrent davantage. Furent ainsi remises en question les données qui paraissaient les plus sûres.

On comprend facilement alors, qu'avec von Waldow<sup>31</sup> et A. Schoors<sup>32</sup>, les positions traditionnelles de l'école des formes aient été à nouveau vigoureusement réaffirmées, et que l'idée d'une unité du Deutéro-Isaïe fût une fois de plus dénoncée : on éprouvait le besoin de revenir à des fondements plus solides et plus difficilement contestables.

On s'explique mieux aussi comment apparurent des hypothèses comme celle de Lack, ou plus récemment celle de Vincent : il s'agissait de sortir des sentiers battus pour trouver une solution à l'impasse dans laquelle s'enlisait la recherche.

Une nouvelle solution, s'inspirant de Muilenburg et de Westermann, fut encore proposée par R. F. Melugin<sup>33</sup>. Après avoir confessé que la recherche traversait une période difficile, à la suite des divergences profondes et évidentes qui divisaient les chercheurs, Melugin fit remarquer que le problème était essentiellement d'ordre méthodologique : on n'avait pas encore trouvé le moyen d'expliquer de façon satisfaisante la nature de la poésie du Deutéro-Isaïe et l'arrangement de ses unités littéraires<sup>34</sup>.

26. J. D. SMART, *History and Theology in Second Isaiah: A Commentary on Isaiah 35, 40-66*, Philadelphia, 1965.

27. G. A. F. KNIGHT, *Deutero-Isaiah: A Theological Commentary on Isaiah 40-55*, New York, 1965.

28. J. L. MCKENZIE, *Second Isaiah: Introduction, Translation and Notes*, The Anchor Bible, New York, 1968.

29. P. E. BONNARD, *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs, Isaïe 40-66*, Gabalda, Paris, 1972.

30. H. C. SPYKERBOER, *The Structure and Composition of Deutero-Isaiah, with Special Reference to the Polemics against Idolatry*, Leek-Groningen, 1976.

31. H. E. VON WALDOW, « The Message of Deutero-Isaiah », *Interpretation*, 1968, 259-287.

32. A. SCHOORS, *I am God your Saviour: A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL-LV, Suppl. VT 24*, 1973.

33. R. F. MELUGIN, *The Formation of Isaiah 40-55*, BZAW 141, 1976.

34. *The Formation of Isaiah 40-55*, 7. « One cannot possibly fail to see the differences among the scholars discussed above. The disagreements perhaps would not matter if they differed merely on details. But their differences are fundamental. They disagree about the very nature of the process of composition. (...) The question about the nature of the poetry and the literary arrangement of Deutero-Isaiah is first of all a problem of method. »

Melugin excluait au départ la possibilité de reconstituer l'histoire de la rédaction du texte, même s'il ne niait pas qu'il y ait eu, de fait, activité rédactionnelle. Cependant, l'activité du rédacteur final en avait effacé suffisamment les traces pour rendre la tâche irréalisable. Il fallait donc travailler sur le produit final, et ignorer les différents stades rédactionnels possibles.

Melugin proposait alors d'appliquer à cet ensemble la méthode de la « critique rhétorique » définie par Muilenburg, en prenant toutefois pour unité de base, non pas la strophe, mais l'unité littéraire définie par le genre littéraire. Les procédés de liaison de ces petites unités littéraires ne seraient-ils pas semblables aux procédés rhétoriques utilisés à l'intérieur de ces mêmes unités littéraires<sup>35</sup> ? L'analyse lui permettait enfin de conclure que le Deutéro-Isaïe est une collection d'unités originellement indépendantes, dont l'arrangement est foncièrement « kérygmatisé ».

Melugin reconstitue ainsi une structure d'ensemble là où Schoors ne voyait que des unités indépendantes, reliées les unes aux autres par des procédés purement mécaniques, identiques à ceux qui, chez Muilenburg, servaient pourtant de principe unificateur aux strophes et aux poèmes. Et cette structure est le résultat du travail artistique d'un rédacteur conscient de la valeur poétique des matériaux qu'il veut regrouper.

Le problème méthodologique auquel Melugin croyait apporter, par sa démonstration, une solution convaincante, reste cependant toujours aussi sérieux pour C. Stuhlmüller. Dans son article sur les « transitions majeures » à l'intérieur de la théologie du Deutéro-Isaïe<sup>36</sup>, l'auteur, après avoir présenté un bilan rapide des ouvrages les plus marquants de la dernière décennie, propose une division du texte à partir des thèmes théologiques qui y sont développés, ou abandonnés, au fur et à mesure que la carrière du prophète suit son cours. Cette division, fait-il remarquer, s'avère des plus utiles pour rassembler adéquatement les données premières (*raw data*) du Deutéro-Isaïe, et de plus, elle offre l'avantage de soulever un minimum de problèmes. Enfin, il soumet son analyse à la vérification par le biais des contenus, de la forme littéraire et de la critique historique.

De cette division du texte, qui rejoint en partie le commentaire de Bonnard, Stuhlmüller retrace trois étapes dans la carrière du prophète, en plus d'une quatrième qui constitue le stade final de la rédaction, probablement par le prophète lui-même, ou par un disciple : a) ch. 41-48 ; b) ch. 49-55 ; c) les chants du Serviteur ; d) ch. 40, prologue à l'ensemble formé des ch. 40-55, ajouté avant que les chants du Serviteur ne soient incorporés à l'ensemble.

Cette étude de Stuhlmüller, qui contredit l'opinion de Melugin sur l'impossibilité de reconstituer l'histoire de la rédaction du Deutéro-Isaïe, faisait émerger à

35. *The Formation of Isaiah 40-55*, 87-89.

36. C. STUHLMÜLLER, « Deutero-Isaiah : Major Transitions in the Prophet's Theology and in Contemporary Scholarship », *CBQ* 42, 1 (January 1980), 1-29.

nouveau l'intérêt qu'avaient déjà manifesté des auteurs comme S. Smith, J. Morgenstern<sup>37</sup>, J. Steinmann<sup>38</sup>, P. E. Bonnard, pour l'explication des changements de ton ou de thèmes chez le Deutéro-Isaïe, par la référence à des facteurs extérieurs, principalement d'ordre historique.

*En guise de conclusion*

Au terme de ce bref rappel des ouvrages les plus marquants sur le Deutéro-Isaïe, se dégage une conclusion évidente. La plupart des auteurs que nous avons abordés sont des représentants de l'école des formes, ou reconnaissent que la méthode de la critique des genres littéraires est devenue le point de départ nécessaire de toute étude sur le Deutéro-Isaïe. Malgré les divergences profondes entre les auteurs, quant à l'identification des unités littéraires, à leur nombre, à l'arrangement de ces unités à l'intérieur du corpus deutéro-isaïen, la méthode a su traverser, non sans difficultés, des moments de dure contestation, pour s'imposer en tant que porteuse de la plus haute garantie d'objectivité scientifique.

Pourtant, de l'aveu de plusieurs, la question méthodologique reste posée. Depuis Muilenburg, on réalise de plus en plus que la méthode comporte des limites, surtout quand on l'applique au Deutéro-Isaïe, et que l'objectif qu'on croyait atteindre, grâce à elle, est toujours hors de portée. Car on n'a pas encore saisi clairement la nature et la structure du Deutéro-Isaïe.

Nous croyons quant à nous, que Muilenburg soulève la vraie question lorsqu'il pose les jalons de sa méthode d'analyse, qu'il veut un complément nécessaire à celle de l'école des formes, et qu'il définit comme une « critique rhétorique » : où commence et où finit une unité littéraire ?

Qu'est-ce qui permet de définir une unité littéraire ? Est-ce le genre littéraire ? Les idées développées par l'auteur, ou les thèmes théologiques ? Les procédés rhétoriques ou stylistiques ? Bien que tous ces éléments soient importants, ils ne sont pas suffisants. Il faut aussi, et en premier lieu, poser la question du but poursuivi par l'auteur. Et dans la mesure où un tel but, ou intentionnalité, est clairement identifiable, les idées qui seront développées, les genres littéraires auxquels l'auteur aura recours pour exprimer ses idées, de même que les procédés stylistiques utilisés pour lier les différents éléments de son discours, resteront toujours subordonnés, au service de ce but qui est poursuivi par l'auteur.

Tout principe méthodologique qui, dans la définition d'une unité littéraire, écarterait la question du but poursuivi par l'auteur, ne pourrait conduire qu'à une intelligence biaisée de la nature et de la structure du discours deutéro-isaïen.

---

37. J. MORGENSTERN, « Two Prophecies from 520-516 B.C. », *HUCA* 22, 1949, 365-431 ; « Jerusalem — 485 B.C. », *HUCA* 27, 1956, 101-179, et *HUCA* 28, 1957, 15-47, et *HUCA* 31, 1960, 1-29 ; « The Message of Deutero-Isaiah in its Sequential Unfolding », *HUCA* 29, 1958, 1-67, et *HUCA* 30, 1959, 1-102 ; « Isaiah 49-55 », *HUCA* 36, 1965, 1-35.

38. J. STEINMANN, *Le livre de la consolation d'Israël et les prophètes du retour de l'exil, Lectio Divina* 28, Paris, 1960.

À cet égard, l'étude toute récente de Yehoshua Gitay<sup>39</sup> sur les ch. 40–48 d'Isaïe, mérite d'être signalée; l'auteur y souligne avec raison que les critiques ont ignoré, jusqu'à maintenant, la caractéristique essentielle du Deutéro-Isaïe, à savoir son effort de persuasion. Selon lui, le Deutéro-Isaïe est un discours qui s'adresse à un auditoire que le prophète veut persuader; c'est donc un acte de communication qui doit être analysé en tant que tel. Et la seule approche valable pour étudier ce discours, en tant qu'acte de communication, ne peut être que celle de la rhétorique, qui se définit comme l'art de la persuasion.

De nombreuses études de «critique rhétorique» sont apparues depuis le plaidoyer de Muilenburg; mais à partir de la définition même qu'en donnait ce dernier, l'emploi du terme ne visait qu'un seul aspect de la rhétorique, celui du style.

Aussi, après avoir présenté le modèle rhétorique classique<sup>40</sup>, Gitay définit ensuite la «situation rhétorique», c'est-à-dire le contexte historique, culturel, social, politique, etc... qui pose question, et auquel le discours du Deutéro-Isaïe apporte une réponse. Puis il propose une méthode d'analyse en trois étapes: d'abord délimiter, à partir de la «situation rhétorique», chacune des «unités rhétoriques» qui forment le discours deutéro-isaïen. Par unité rhétorique, l'auteur entend un développement qui poursuit un but «pragmatique»: provoquer chez l'auditoire un changement d'attitude. Ainsi, chaque fois qu'une variation sera perceptible, au niveau de l'argumentation, on pourra parler d'une nouvelle situation rhétorique, et par conséquent, d'une unité rhétorique nouvelle. Vérifier ensuite l'unité rhétorique en lui appliquant la théorie de la rhétorique classique, pour en établir la structure et le mode d'organisation. Enfin, étudier le style en tant qu'instrument de persuasion.

En conclusion de son analyse, Gitay affirme qu'Is. 40–48 est constitué de dix unités rhétoriques<sup>41</sup> qui ne composent pas un ensemble bien planifié, mais qui manifestent cependant un certain ordre, du fait que les thèmes qui y sont développés, peu nombreux, se regroupent sous deux thèmes majeurs (*topics*), intimement reliés: le pardon divin qui établit des liens nouveaux entre Yahvé et Israël, et la maîtrise absolue de Yahvé sur la situation politique internationale, avec ses conséquences pour Israël.

Nous ne partageons pas cette conclusion de Gitay, nous le verrons dans la seconde partie de cet article, même si nous considérons que son intuition de départ est tout à fait juste. Car, tout en reconnaissant que, dans l'application de la théorie rhétorique classique au Deutéro-Isaïe, le texte biblique reste toujours le «facteur de contrôle» prépondérant<sup>42</sup>, l'auteur, trop pressé de procéder à l'analyse, n'a pas remarqué que des éléments de structure, en l'occurrence quatre doxologies, permettent de reconnaître une structure d'ensemble bien planifiée: celle d'un discours dramatique, en quatre étapes.

39. Y. GITAY, *Prophecy and Persuasion. A Study of Isaiah 40–48*, FThL 14, Linguistica Biblica Bonn, 1981.

40. *Prophecy and Persuasion*, 34–49.

41. 40,1–11; 40,12–31; 41,1–29; 42,1–13; 42,14 – 43,13; 43,14 – 44,23; 44,24 – 45,13; 45,14 – 46,13; 47,1–15; 48,1–22.

42. *Prophecy and Persuasion*, 36.

De même, il n'a pas reconnu la présence de solutions de continuité, ce qui invalide complètement sa délimitation de plusieurs unités rhétoriques.

Enfin, il ne s'est pas suffisamment arrêté à la question du but poursuivi par l'auteur, qu'il aurait pu cerner de beaucoup plus près.

C'est précisément avec cette question de l'intentionnalité du Deutéro-Isaïe que nous voudrions maintenant poursuivre notre réflexion méthodologique.

## B. À LA RECHERCHE D'UNE MÉTHODE

Qu'est-ce qui permet de définir une unité littéraire ? C'est d'abord et avant tout l'intentionnalité de l'auteur, le but qu'il poursuit et qui constitue son premier « voulu ».

### *Les intentionnalités possibles*

Un genre littéraire peut être directement voulu par un auteur. Ce genre littéraire possède alors sa propre intentionnalité et il forme en lui-même une unité littéraire, ou unité de lecture, de soi indépendante des autres unités avec lesquelles il pourra, éventuellement, former une collection, plus ou moins ordonnée selon un plan défini.

Prenons, par exemple, un « oracle de salut », qui a pour but, dans le cadre d'une liturgie, de rassurer un orant venu chercher au temple une réponse à sa supplique. L'oracle prononcé par le prêtre l'assure que sa prière a été entendue par Yahvé, et que son Dieu a décidé de le soutenir et de le sauver de l'épreuve à laquelle il est soumis. Si un tel « oracle de salut » a été voulu pour lui-même, précisément à cause de son intentionnalité propre, le cadre liturgique auquel ce genre littéraire appartient a lui aussi été voulu, puisque l'oracle en est indissociable. D'ailleurs, chez les prophètes préexiliques, les genres littéraires sont habituellement donnés avec leur cadre, ou avec suffisamment d'éléments pour que ce cadre puisse être reconstitué.

Toutefois, si dans un texte donné, cet oracle n'est pas la réponse à une supplication, une telle prière constituant un élément essentiel du cadre de cet oracle liturgique, il devient un genre littéraire non voulu pour lui-même, mais au service d'un autre but, celui que poursuit l'auteur. Dès lors, l'intentionnalité de ce genre littéraire n'est plus celle qui lui est habituellement donnée par son cadre liturgique, mais celle du texte dans lequel il s'insère. Le but d'un tel oracle n'est plus nécessairement de rassurer ou de consoler, mais c'est celui que poursuit le texte dont il fait partie.

Il va sans dire que la part de créativité de l'auteur peut l'amener à modifier la forme de cet oracle, sans qu'il soit nécessaire de parler d'« imitation » d'un genre littéraire, puisque ce qui est premièrement voulu, ce n'est pas le genre littéraire.

De plus, même sans faire référence à la très probable révolution littéraire à l'époque de l'Exil (Muilenburg) et à la dissolution des genres traditionnels (Gressmann) qui s'ensuivit, il n'est pas inutile de souligner que, bien souvent, il n'y a tout au plus que des habitudes de langage, liées à des institutions, par exemple

liturgiques ou juridiques. L'adoption d'un genre littéraire déborde alors complètement le cadre institutionnalisé, pour ne plus être qu'un mode plus ou moins conscient d'expression. Il y a, par exemple, une logique de plaidoyer qui est éternelle, et à laquelle se réfèrent constamment les partenaires de l'Alliance, sans éprouver le besoin de passer par le moule d'un genre littéraire. Avec un peu d'imagination, n'importe qui finit par adopter spontanément le même type de discours.

De toute manière, ce mode d'expression reste intéressant, en tant qu'il permet d'établir les articulations de la pensée de l'auteur ; mais il reste subordonné au message qui seul est voulu pour lui-même. L'important, c'est de ne pas déplacer le centre d'intérêt, du but du discours à son mode d'expression.

Ces réflexions sur l'emploi d'un genre littéraire nous amènent à conclure à une deuxième intentionnalité possible : si ce qui est directement voulu par l'auteur n'est pas un genre littéraire, ce peut être le développement d'idées, ou de thèmes, à la manière d'un poète, ou d'un théologien qui écrit un traité. L'auteur pourra faire usage de genres littéraires, mais ceux-ci ne seront pas voulus pour eux-mêmes. Ainsi, Stuhlmüller, dans la perspective qui est la sienne, a tout à fait raison d'insister sur le fait que ce sont les idées qui contrôlent la forme, et non l'inverse<sup>43</sup>.

Une troisième intentionnalité peut encore être poursuivie par l'auteur : ce qui est directement voulu par lui n'est ni le genre littéraire, ni l'exploitation d'idées ou de thèmes pour eux-mêmes, mais une intentionnalité autre, plus personnelle, et qui commandera l'agencement des idées, comme les procédés rhétoriques ou stylistiques ; par exemple, emporter la conviction et susciter l'adhésion à un message, ou conduire à une prise de décision.

Dans cette perspective, où ils servent un but précis, celui du discours, les genres littéraires et les thèmes théologiques sont subordonnés à une intentionnalité extérieure à eux-mêmes, et ne se confondent plus avec l'unité du discours. On pourra parler d'un discours continu, poursuivant une intentionnalité unique, à l'intérieur duquel des idées et des thèmes seront développés progressivement, à partir d'un point de départ jusqu'à un point d'arrivée qui sera l'aboutissement assurant la réalisation du but poursuivi par l'auteur. L'ensemble du discours devient alors l'unité littéraire, et les genres littéraires ne se comprennent plus qu'en fonction de la place qu'ils occupent dans le grand ensemble du discours. Car n'a d'existence réelle et concrète que ce qui a été consciemment voulu ; et dans ce cas, ce qui a été voulu, c'est le discours tout entier résultant de cette intentionnalité particulière qui a motivé l'auteur à écrire.

### *L'intentionnalité chez le Deutéro-Isaïe*

Auquel de ces trois types d'intentionnalité répond le Deutéro-Isaïe ?

Est-ce une collection de petites unités conçues à partir des genres littéraires, originellement indépendantes, et regroupées sans ordre significatif, ou juxtaposées au moyen de simples procédés stylistiques, comme la présence de mots-crochets, la

43. « Deutero-Isaiah : Major Transitions... », 4.

répétition de mots-clés, la similitude de vocabulaire, de thèmes, ou d'images ? Ou encore, la collection reflète-t-elle un plan, plus ou moins déterminé, œuvre d'un auteur, ou plus probablement d'un rédacteur final ? L'unité littéraire serait alors à rechercher au niveau des petites unités, des genres littéraires, quitte à s'interroger ensuite sur une éventuelle structure d'ensemble produite par l'auteur ou le rédacteur final.

Est-ce plutôt une suite de poèmes sur différents thèmes théologiques, où le contenu, plus que la forme littéraire, doit servir de base à la définition des unités littéraires ?

Est-ce enfin un discours unique et continu, construit en fonction d'une seule intentionnalité, donnée par l'auteur, et par rapport à laquelle les différents genres littéraires, les thèmes théologiques et les procédés stylistiques n'ont qu'une existence subordonnée ?

Pour faire bref, rappelons qu'on ne peut découper en unités isolées le discours d'Is. 40-55, sans avoir d'abord prouvé l'indépendance de ces unités, dans le temps et l'espace. Or, il est curieux qu'à chaque fois qu'on identifie une unité à partir des genres littéraires, on doive lui trouver un cadre lui permettant d'exister « indépendamment quant à la forme et au contenu », en dehors du Deutéro-Isaïe lui-même, où ne sont données d'autres indications de temps et de lieu que le seul point d'accrochage explicite que constitue l'ordre de sortie de Babylone en 48,20. Le genre littéraire n'étant signifiant que si son cadre est présent, pourquoi aurait-on supprimé systématiquement tous les cadres, nous obligeant à en reconstituer un à tous coups, multipliant ainsi les hypothèses ?

D'autre part, la garantie d'objectivité de la méthode de l'école des formes, à laquelle veulent nous faire croire certains auteurs, n'est pas non plus à l'abri de tout soupçon. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire l'article de E. Beaucamp<sup>44</sup> qui démontre clairement, sans aucun doute possible, qu'on a créé de toutes pièces un genre littéraire inexistant avec le soi-disant hymne de 42, 10-13, où le v. 13 présenterait la motivation de l'hymne. Or, le v. 13 n'a rien à voir avec l'hymne de 42, 10-12 qui fait office de doxologie non motivée concluant l'ensemble 40, 12-42, 9. Quant au v. 13, il forme, avec les vv. 14-17, une ouverture à l'ensemble 42, 18-44, 22, lui-même clos par la doxologie de 44, 23.

On peut bien, par ailleurs, à partir des idées qui y sont développées, analyser les thèmes théologiques du Deutéro-Isaïe, et, à la rigueur, illustrer comment ils s'interpellent et se complètent, tout en cherchant par quels procédés stylistiques ou rhétoriques ils sont soudés les uns aux autres ; on ne réussira jamais cependant, à démontrer que ces thèmes composent un tout bien unifié, sans prouver qu'il existe une réelle progression de la pensée de l'auteur, et que cette progression s'inscrit dans la structure littéraire elle-même, depuis un unique point de départ, jusqu'à un seul point d'arrivée. Mais envisager la possibilité d'une progression de la pensée de l'auteur revient à poser la question d'une intentionnalité spécifique, qui dépasse et

---

44. E. BEAUCAMP, « "Chant nouveau du retour" (Is 42, 10-17) : un monstre de l'exégèse moderne », *Revue des Sciences Religieuses*, 56 (Juillet 1982), 145-158.

commande : les idées et leur mode d'expression. Pourquoi le prophète a-t-il écrit ? Quelle fin personnelle poursuivait-il ?

On oublie trop facilement qu'avant de posséder des dons artistiques particuliers, ou d'être un excellent théologien, le prophète est d'abord un homme d'action, dont les prises de position sont toujours engagées et engageantes. Un prophète ne parle, ou n'écrit jamais pour le simple plaisir d'enseigner ou d'annoncer ce qui doit arriver, de condamner ou de consoler. Porte-parole du Dieu de l'Alliance, il interpelle, provoque, cherche à éveiller chez ses auditeurs des attitudes renouvelées d'écoute et d'accueil d'une parole qui transforme, qui convertit. Il oblige toujours à prendre position, d'où le refus qu'on lui oppose le plus souvent, et le rejet dont il est victime. Le Deutéro-Isaïe n'échappe pas à la règle.

Le discours du Deutéro-Isaïe n'est ni théologique, ni apologétique, ni un discours consolateur. C'est un discours dramatique engageant, continu, qui relève d'une intentionnalité spécifique et unique : l'auteur veut amener des Israélites craintifs et incrédules à poser un acte de foi en Yahvé, à l'occasion de l'événement Cyrus.

Pour le prophète, les victoires de Cyrus marquent la fin de l'Exil. Elles signifient que Yahvé a décidé d'intervenir, de reprendre son peuple pour le sauver, à la condition toutefois que ce dernier manifeste sa foi, en acceptant de quitter Babylone pour s'aventurer, sous la conduite de son Dieu, au désert d'un nouvel Exode.

En vue d'obtenir cet acte de foi, le prophète imagine, entre deux interlocuteurs principaux, Yahvé et Israël, un dialogue continu, dans lequel Yahvé dévoile, de façon progressive, à des exilés qu'il exhorte avec toujours plus de vigueur à l'accueillir, son plan de salut pour Israël.

### C. UN UNIQUE DISCOURS EN QUATRE ÉTAPES

Depuis un point de départ unique, la crainte et le doute d'un peuple qui, de son exil, accuse son Dieu de l'avoir laissé tomber (40, 12ss, spécialement v. 27), jusqu'au seul point d'arrivée que constitue l'entrée en Sion restaurée (52, 7-8), résultat de l'acte de foi exigé en 48, 20, le dialogue Yahvé-Israël décrit un même mouvement en quatre étapes successives (40, 12-42, 12 ; 42, 13-44, 23 ; 44, 24-49, 13 ; 49, 14-52, 12). Ces quatre étapes correspondent aux quatre discours distincts, mais interdépendants, que nous pouvons isoler à partir de la présence de quatre doxologies (42, 10-12 ; 44, 23 ; 49, 13 ; 52, 9-12), dont chacune conclut et résume l'un des discours auquel elle sert ainsi, comme le soulignait Kissane, de principe unificateur.

Voici la structure littéraire de chacun de ces quatre discours qui, de fait, n'en composent qu'un seul, sous la forme d'un dialogue continu, en quatre étapes, tel que nous l'avons déjà exposé dans notre article « Sur le chemin du salut avec le II<sup>e</sup> Isaïe ».



STRUCTURE LITTÉRAIRE DU PREMIER DISCOURS: 40, 12-42, 12

*Yahvé revendique la paternité d'un fait accompli*

I

40, 12-31 — Ouverture: théophanie

- Yahvé se présente comme celui qui mène le cosmos et l'histoire, à l'exclusion de tout autre (vv. 12-26).
- En conséquence, Israël doit avoir confiance; son destin est entre de bonnes mains (vv. 27-31).

II

41, 1-42, 9 — Revendication par Yahvé, sous forme de procès, de l'événement Cyrus

- Procès Yahvé-nations: les nations ont peur; elles seront victimes de l'événement Cyrus (41, 1-5).
- Mais Israël ne doit pas craindre; l'événement Cyrus est à son profit (41, 8-16).
- Procès Yahvé-dieux: les dieux n'ont rien vu venir. Yahvé seul est à l'origine et au terme de l'événement Cyrus (41, 21-29 + 42, 8-9).

III

42, 10-12 — Doxologie: À Yahvé seul l'honneur et la gloire.

STRUCTURE LITTÉRAIRE DU DEUXIÈME DISCOURS: 42, 13-44, 23

*Yahvé reprend son peuple (gā'al)*

I

42, 13-17 — Ouverture: Yahvé passe à l'action.

II

42, 18-44, 22 — Trois séries d'oracles précédés d'un préambule.

1. — Préambule: l'Exil vient de Yahvé, à cause du péché d'Israël (42, 18-25).
  - Oracle: le rachat (43, 1-7).
2. — Préambule: Israël témoin de Yahvé devant les nations (43, 8-13).
  - Oracle double: le nouvel Exode (43, 14-21).
3. — Préambule: Israël n'a que son péché à offrir; Yahvé agit seul (43, 22-28).
  - Oracle double: le rachat, œuvre de pardon (44, 1-8. 21-22).

III

44, 23 — Doxologie: Yahvé a agi; il a racheté Jacob.

STRUCTURE LITTÉRAIRE DU TROISIÈME DISCOURS: 44, 24-49, 13

*La sortie vers le salut (yāšaʿ)*

I

- A. — Le salut par Cyrus
  - 44, 24-45, 8 — Oracle double: la mission de Cyrus, reconstruire Jérusalem et son Temple.
  - 45, 9-13 — Commentaire de l'oracle: on ne discute pas.
- B. — Le salut en Israël seul
  - 45, 14-19 — Oracle double: Le salut manifesté aux nations vaincues, à Israël vainqueur.
  - 45, 20-25 — Commentaire de l'oracle: en leur espérance de salut, déconfiture des nations et glorification d'Israël.

II

Conséquence des oracles

- A. — 46, 1-2 — Première incantation: chute des dieux de Babylone.
- 46, 3-13 — Double exhortation à Israël: appel à la foi en Yahvé construisant le salut.
- B. — 47, 1-15 — Deuxième incantation: chute de Babylone.
- 48, 1-16c — Double exhortation à Israël: appel pressant à l'engagement décisif pour entrer dans le plan de Yahvé.

III

L'ordre de départ

- A. — 48, 16d?. 17?. 20-21 — Ordre de départ.
- B. — 49, 10-11 — Oracle: Vers des perspectives de salut.

IV

49, 13 — Doxologie: l'avenir dans la main de Yahvé.

STRUCTURE LITTÉRAIRE DU QUATRIÈME DISCOURS: 49, 14-52, 12

*Jérusalem accueille ses enfants*

I

- A. — À Sion découragée
  - 49, 14-21 — Perspective de consolations.
  - 49, 22-26 — Oracle de repeuplement.
- B. — Aux candidats du retour en Sion
  - 50, 1-3 + 51, 1-3 — Oracle: on repart à zéro.
  - 51, 4-8 — Commentaire de l'oracle: le salut va paraître; ne craignez pas les insultes du monde.

## II

Triple incantation : l'heure du réveil

51, 9-10a — Éveil du bras de Yahvé.

51, 17-23 — Jérusalem se redresse.

52, 1-2.7-8 — Jérusalem se pare pour recevoir Yahvé-Roi.

## III

52, 9-12 — Doxologie finale : Jérusalem et les rapatriés prêts pour l'heure de la rencontre.

De la structure de ces quatre discours ont été éliminées certaines solutions de continuité. D'abord, les « chants du Serviteur » (42, 1-7; 49, 1-9; 50, 4-9 et le développement qui s'y rattache en 50, 10-11; 52, 13-53, 12), qui interrompent le dialogue Yahvé-Israël et ne vont pas dans le sens des discours. En effet, non seulement les interlocuteurs y sont différents : le Serviteur, Yahvé dont on parle parfois à la troisième personne, mais encore le but poursuivi à l'intérieur de ces quatre développements n'est pas celui du dialogue. Il s'agit ici d'une présentation au monde, du dessein de Yahvé, qui se réalise à travers la vocation de quelqu'un (le Serviteur) qui, d'une situation d'échec, aboutit au succès. Ces chants ne visent donc pas, comme les discours, à susciter une prise de décision de la part d'Israël, face à l'offre de salut qui lui est présentée, mais donnent plutôt, à travers le dessein de Yahvé, la dimension du drame d'Israël en face du monde.

Ont également été retranchées quelques gloses polémiques contre les idoles (40, 19-20; 41, 6-7; 44, 9-20; 46, 6-7), qui, elles aussi, coupent nettement le dialogue entre Yahvé et Israël. Il y a changement d'interlocuteurs, et ces développements apparaissent comme des digressions qui, bien qu'elles mettent en valeur une affirmation du texte, à savoir l'inanité des dieux en face de Yahvé, ne servent cependant pas l'intention du discours où elles ont été insérées.

De même, sont omises certaines gloses, comme les quatre évocations du nouvel Exode en 41, 17-20; 51, 10b-11, 12-13, 14-16, la première, parce qu'elle dépasse largement la perspective et l'intention du premier discours, où Yahvé n'annonce et ne réalise rien, mais ne fait que revendiquer la paternité du fait Cyrus; les trois autres, faisant suite à l'invocation au bras de Yahvé, ce qui prêtait au rapprochement entre le combat primitif de la création et l'Exode, parce que le thème de l'Exode est totalement absent du quatrième discours, où la perspective n'est plus la traversée du désert, considérée comme achevée, mais l'entrée dans Jérusalem. Quelques gloses mineures ont aussi été enlevées (49, 8b; 49, 12; 52, 3-6), de même qu'un développement qui pourrait être du Trito-Isaïe en 48, 18-19. 22.

Enfin, nous mettons de côté les ch. 54-55 qui font figure d'appendice, puisqu'ils n'ajoutent rien de neuf à la progression du dialogue Yahvé-Israël, et surtout, qu'ils ne partagent pas l'effort de conviction qui caractérise les quatre discours.

À l'intérieur de ce dialogue Yahvé-Israël, des intervenants, les nations et leurs dieux, convoqués par Yahvé lui-même, assument, par contre, un rôle de soutien, destiné à mettre en valeur le dessein de Yahvé. En effet, les débats et les procès qui

opposent Yahvé aux nations et à leurs dieux font bien partie du dialogue et ne constituent pas une solution de continuité. Servant le but poursuivi par le discours dans lequel ils se trouvent, ces affrontements se produisent d'ailleurs en présence d'Israël, que Yahvé invite ensuite à tirer la conclusion qui s'impose.

Quant aux doxologies qui nous ont servi de points de repère pour l'identification des discours, elles offrent bien l'aspect d'une solution de continuité. Elles brisent le dialogue Yahvé-Israël, puisqu'on parle de ces deux interlocuteurs à la troisième personne, et que c'est un auditoire indéterminé qui invite, tantôt le monde (42, 10-12 ; 44, 23 ; 49, 13), tantôt les « ruines de Jérusalem » et les candidats à l'entrée en Sion (52, 9-12), à rendre gloire à Yahvé. Il y a donc changement d'interlocuteurs. Pourtant, du fait que chacune récapitule, en le concluant, l'un des quatre discours, ces doxologies vont bien dans le sens du dialogue ; et nous croyons qu'elles ont été délibérément voulues par l'auteur, qui s'en est servi pour bien marquer la progression de son discours dramatique, en faisant le point à chaque étape qui était franchie, un peu comme au théâtre, le tomber du rideau après chaque acte marque bien la fin d'une étape, sans pour autant l'isoler au point d'en faire une unité indépendante et complète en elle-même.

### *Premier discours*

Un premier discours (40, 12-42, 12), où Yahvé cherche à vaincre la peur et l'incrédulité de son peuple qui n'attend plus rien de lui, situe les interlocuteurs du dialogue et livre les circonstances du drame : la poussée victorieuse de Cyrus répond à un dessein dont Yahvé seul, à l'exclusion de toute autre puissance, est l'origine et le terme.

Yahvé, qui, en se dévoilant, oblige les autres à se dévoiler, ne dit pourtant rien de son dessein au cours de cette première étape. Il ne cherche qu'à encourager Israël, et à lui faire admettre qu'un avenir est pour lui possible, s'il s'en remet à son Dieu, qui seul est créateur et maître de l'histoire.

Puisque Yahvé n'annonce et ne réalise rien à cette étape, ce premier discours ne présente aucun oracle formel. On comprend aussi pourquoi la doxologie n'est pas motivée : Yahvé n'a pas encore agi. Il n'a fait que revendiquer la paternité d'un fait accompli, et ses conséquences futures : l'événement Cyrus, qu'il avait prévu et qu'il saura conduire de manière à réaliser son dessein.

Cette étape ne vise donc qu'à briser les préjugés d'Israël, et la comparution des nations et de leurs dieux servait cette intention. Car ce n'est qu'après avoir vaincu ces premières résistances d'Israël que Yahvé pourra lui ouvrir l'oreille au message qu'il veut lui transmettre, et dont le premier volet sera découvert au deuxième discours (42, 13-44, 23).

### *Deuxième discours*

Si, jusqu'à maintenant, Yahvé s'était retenu d'agir, le voici qui passe à l'action. Résolu à rétablir les liens de l'Alliance qu'avait rompus le péché d'Israël, il a décidé

de lui pardonner et de le délivrer des mains des nations qui l'ont opprimé, en faisant valoir son droit de propriété sur son peuple. Il est le créateur d'Israël, et Jacob est son serviteur. De nouveau, comme par le passé, Yahvé a fait de lui son témoin puisque, à travers lui, il vient de faire éclater sa gloire en le rachetant. Qu'Israël revienne donc vers lui (44, 22), car les liens qui les unissaient sont désormais rétablis.

Affirmer auprès d'Israël cette prise de possession par Yahvé, telle est l'intention de ce deuxième discours. Tel est aussi le premier volet du message que Yahvé vient de communiquer à son peuple, pour qu'il y adhère et se tourne vers lui.

La facture de ce deuxième discours manifeste bien d'ailleurs, d'une part, la communication d'un message, par la présence de trois oracles, et d'autre part, l'exhortation à la foi, à écouter et à voir ce que Yahvé a réalisé en faveur d'un peuple *sourd et aveugle*, puisque les trois oracles sont précédés chacun d'un préambule qui attire l'attention et prédispose à l'écoute du message qui sera livré dans l'oracle.

D'autre part, cette fois-ci, la doxologie est bien motivée: «... car Yahvé a agi. (...) il a racheté Jacob et manifesté sa gloire en Israël» en faisant de lui son témoin.

À la fin de ce deuxième discours, Yahvé a donc commencé à agir, et il agit seul, sans l'aide de personne, d'Israël en particulier, qui n'a que son péché à offrir. Israël n'est pas entré dans le plan de Dieu qui, de sa propre initiative, sans qu'on le lui ait demandé, a rétabli les liens qui l'unissaient à son peuple.

Quant à l'action de Yahvé, elle se limite, à cette étape, à la prise de possession consécutive à l'exercice de son droit de rachat. Aucune œuvre cosmique n'y est revendiquée, comme au premier discours, et aucune altercation directe entre Yahvé et les dieux n'y est non plus décrite. Seuls intéressent les liens entre Yahvé et Israël, qui président au pardon, puis au rachat de ce dernier.

### *Troisième discours*

Ce rachat d'Israël ouvre devant lui un avenir qui n'est cependant pas décrit. Où mène le rétablissement des liens entre Yahvé et son peuple? C'est ce que révélera le troisième discours (44, 24-49, 13), où Yahvé dévoilera le second volet de son message. Ce rachat conduit à la liquidation du passé de l'Exil, et à la prise en charge d'une Alliance pleinement restaurée et assumée, qui ouvre une ère de salut dont la libération à travers un nouvel Exode constitue le premier acte.

Toutefois, cette possibilité de recevoir le salut reste conditionnelle; sans l'acte de foi exigé en 48, 20, le salut est impossible. C'est pourquoi tout ce discours, qui porte l'intention vers laquelle tendait l'auteur depuis le début, cherche à provoquer l'engagement de foi d'Israël, par la soumission à l'ordre de quitter Babylone, preuve tangible de l'acquiescement au plan que Yahvé vient de lui exposer. Déjà, le ton de l'exhortation se faisait de plus en plus violent, au fur et à mesure qu'on approchait du moment où la prise de décision deviendrait inévitable. Car si Israël pouvait être racheté sans en avoir exprimé le désir, il ne pourra être sauvé sans avoir d'abord accepté d'entrer pleinement dans le plan de Yahvé, en posant l'acte de foi requis.

Contrairement au deuxième discours, où nous retrouvions des oracles introduits par un préambule, ce troisième discours s'ouvre directement sur des oracles suivis de commentaires qui en livrent la portée. Car le problème n'est plus d'amener un peuple sourd à écouter ; c'est de convaincre un « *rebelle* » (cf. 46, 8. 12 ; 48. 1.4.8) de s'engager dans une vision d'avenir qui lui échappe et dont Yahvé seul reste le maître. Ce ne sont plus, ici, les préjugés qui empêchent de voir et d'entendre qu'il faut vaincre par les préambules, avant de livrer le message oraculaire ; c'est le message lui-même qui fait problème, d'où la nécessité de commentaires qui explicitent le message contenu dans l'oracle, et où la place qui est faite à l'exhortation est de plus en plus grande.

Quant à la doxologie, elle aussi motivée, elle célèbre les nouveaux actes posés par Yahvé : la liquidation de l'Exil (racine *nhm*) et la prise en charge d'Israël par Yahvé (racine *rh̄m*), qui, bien que commencée, demeure cependant subordonnée à l'acte de foi d'Israël.

Tandis que le deuxième discours était centré sur le rachat d'Israël (racine *g'l*), le troisième porte la problématique du salut (racine *yšc*). Cyrus, auquel Yahvé faisait référence au premier discours, mais dont on ignorait le rôle précis à cette étape, n'intervenait pas dans le deuxième, puisqu'il n'était pas concerné par le rachat d'Israël : Yahvé agissait tout seul. Le voici qui réapparaît maintenant, dûment mandaté pour ouvrir cette ère de salut, en brisant les verroux de Babylone, pour permettre la sortie au désert du nouvel exode, et en ordonnant la reconstruction de Jérusalem et de son temple.

Un monde nouveau, fondé sur la justice de Yahvé, va naître, alors que le monde ancien de l'oppression et de l'esclavage à Babylone est sur le point de s'écrouler. C'est ce monde condamné, que personne ne pourra sauver, qu'Israël doit quitter pour aller vers le monde nouveau qui lui est promis, mais qu'il ne possède pas encore. Telle est la dimension de l'acte de foi qu'on l'exhorte à poser.

#### *Quatrième discours*

Cet engagement de foi est à ce point essentiel, qu'une vision de cet avenir qui lui échappe viendra ensuite le soutenir, dans un quatrième et dernier discours (49, 14–52, 12). Car ce n'est qu'à Jérusalem, quand Yahvé y sera entré avec son peuple et qu'il y aura installé son règne, que le salut promis sera enfin réalisé.

Terme de l'aventure proposée à Israël, Sion se relève de la poussière où Babylone a dû s'accroupir, et se dispose à accueillir les enfants qu'elle croyait à jamais perdus et qui s'approchent de ses portes. C'est en grande procession, portant les « vases de Yahvé » (52, 11), que ces derniers se préparent à y entrer, tandis qu'un messager proclame la royauté de Yahvé (52, 7) qui vient à Sion y rétablir son règne.

Dans ce quatrième discours, qui fait le pendant à la chute de Babylone et de ses dieux, Israël n'est plus tout à fait le même. L'exhortation s'est d'ailleurs adoucie, car l'acte de foi est présumément posé, du moins pour un certain nombre d'exilés qui sont maintenant « en quête de justice », et qui « cherchent Yahvé » (51, 1), et « ont sa loi dans leur cœur » (51, 7). Ils ont accepté de tourner leurs regards vers Jérusalem, et sont disposés à suivre Yahvé, même si tous leurs doutes ne sont pas encore

complètement dissipés. Car ils ne sont pas encore sortis de Babylone, la doxologie le rappelle, même si en 52,11, on envisage beaucoup plus l'entrée processionnelle en Sion, que la sortie de Babylone. Nulle part d'ailleurs, dans ce discours, on ne fait allusion au séjour au désert. L'accent ne porte que sur les retrouvailles de Sion et de ses enfants.

Ce quatrième discours vise donc essentiellement à soutenir l'engagement de foi réclamé en 48,20, en offrant, comme dernier argument pour arracher l'adhésion au message du prophète, une vision de cet avenir entre les mains de Yahvé.

Enfin, la doxologie (52,9-12), qui rappelle, en termes étrangement parallèles, le prologue de 40,1-11, paraît bien conclure non seulement cette quatrième étape, mais l'ensemble des quatre discours. D'une part, elle marque bien le terme de l'aventure décrite par le dialogue Yahvé-Israël, et d'autre part, elle renvoie à la prise de décision de 48,20 qui constitue le but poursuivi par l'auteur.

#### CONCLUSION

À partir de l'intentionnalité de l'auteur, nous avons présenté une structure littéraire du Deutéro-Isaïe, qui révèle un discours dramatique continu et engageant, construit sous la forme d'un dialogue Yahvé-Israël, en quatre étapes successives. Ces étapes correspondent exactement à quatre discours qui, bien que pouvant être isolés quant à la forme et au contenu, ne se situent pas moins à l'intérieur d'un processus de composition progressif.

Ce processus de composition manifeste un développement progressif de la pensée de l'auteur qui, mû par une unique intentionnalité, a produit un dialogue qu'il nous est permis de considérer comme l'unité littéraire à analyser.

Il y a bien, chez le Deutéro-Isaïe, un discours central qui répond clairement à la question : qui dit quoi à qui ? Il y a un dialogue où Yahvé affirme à un Israël incrédule que lui, Yahvé, a suscité Cyrus pour réaliser son projet (1<sup>er</sup> discours) : reprendre son peuple (2<sup>e</sup> discours) pour le sauver (3<sup>e</sup> discours), en le ramenant, à travers le désert d'un nouvel Exode, à Jérusalem restaurée (4<sup>e</sup> discours), qui incarne cette vision d'un monde nouveau, de justice et de paix, qui caractérise cette ère de salut dans laquelle Israël peut entrer, s'il pose l'acte de foi qui lui est demandé.

Nous l'avons vu sommairement dans la description des quatre discours, cette progression affecte d'abord les deux interlocuteurs en présence : Yahvé qui dévoile progressivement son plan à Israël qu'il oblige à bouger, l'amenant peu à peu vers la prise de décision souhaitée ; même le ton de l'exhortation devient de plus en plus pressant. Elle affecte ensuite la facture même des discours, et les thèmes qui y sont traités.

Nous avons fait remarquer, par exemple, comment les discours reproduisent, dans leur structure même, le mouvement progressif de la communication du message. Nous avons montré aussi que chaque étape possède des thèmes qui lui sont propres et d'autres, communs à plus d'un discours, qui prennent une signification différente selon l'intention du discours où ils se trouvent. Ainsi nous avons insisté sur le fait que le deuxième discours porte uniquement sur le pardon et le rachat d'Israël, tandis que

le troisième pose la question du salut. Et la notion de « justice », par exemple, parce qu'elle est liée, et même identifiée au salut, n'apparaît qu'au troisième discours, où la création d'un monde nouveau l'appelait. De même Israël, « sourd » et « aveugle » dans le deuxième discours, est un « révolté », un rebelle, dans le troisième, où ce qui lui est reproché n'est plus son incapacité de comprendre le plan de Dieu, mais son refus d'y entrer.

Quant à Yahvé, s'il se présente comme le créateur du monde dans le premier discours, c'est pour affirmer sa maîtrise absolue de l'histoire, et mieux revendiquer le fait Cyrus. Par contre, dans le troisième discours, c'est pour y promouvoir un ordre nouveau, alors que dans le deuxième, où il n'est pas question de création mais du rachat d'Israël, Yahvé ne fait plus valoir que son titre de « créateur d'Israël », accolé à d'autres qui soulignent les liens de dépendance d'Israël vis-à-vis de son Dieu.

Un dernier exemple, parmi bien d'autres, les débats et procès entre Yahvé et les dieux, montrera comment un même thème, présent dans plusieurs discours, prend une signification nouvelle, l'accent se déplaçant selon l'intention du discours dans lequel il est développé.

Dans le premier discours, où Yahvé défie les dieux d'expliquer le fait Cyrus, leur impuissance démontre qu'ils ne comprennent rien à l'histoire, et elle permet à Yahvé d'affirmer vigoureusement que lui seul peut donner un sens à l'avenir d'Israël, puisque lui seul a prévu l'événement Cyrus.

Dans le second, l'allusion rapide aux dieux qui ne peuvent produire aucun témoin (43,9-13) invite à reconnaître qu'ils ne savent rien faire, et que, de fait, ils n'ont jamais rien fait. Seul Yahvé a agi ; et lui peut présenter un témoin de son action, Israël qu'il vient de racheter. L'avenir est donc entre ses mains, et Israël doit accepter cette prise de possession qui augure de nouvelles actions de Yahvé, au bénéfice de son témoin.

Enfin, dans le troisième discours, les dieux qui s'écroulent avec ceux qui les portent et prennent le chemin de la captivité (46,1-2), parce qu'ils sont incapables de sauver, font la preuve que Yahvé seul a un plan de salut pour son peuple, et que pour en voir la réalisation, ce dernier devra répondre à la condition qui lui a été imposée : l'engagement de foi.

En posant la question de l'intentionnalité du Deutéro-Isaïe, il devient possible de suivre la progression de sa pensée. Cette progression n'est plus alors la conséquence d'une évolution externe, d'événements historiques nouveaux qui auraient obligé le prophète à modifier son message ; le facteur d'évolution réside dans le progrès de la démarche, de la logique du dialogue produit par l'auteur afin d'atteindre le but qu'il s'est fixé. Et dans la mesure où une telle progression de la pensée peut être démontrée, à partir de la facture même du discours, des interlocuteurs en présence, et des thèmes théologiques qui y sont développés, nous pouvons affirmer que le Deutéro-Isaïe n'est pas une collection d'unités originellement indépendantes, mais un discours unique, composé selon un plan bien défini, qui cherche à engager un auditoire précis, les exilés israélites à Babylone, à poser l'acte de foi qui les fera entrer, pour leur salut, dans le dessein de leur Dieu.